

Tilburg University

Solidariteit en terreur

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:
Solidariteit

Publication date:
1999

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Jonkers, P. H. A. I. (1999). Solidariteit en terreur: Analyse van een verborgen samenhang. In T. W. A. De Wit, & H. Manschot (Eds.), *Solidariteit: Filosofische kritiek, ethiek en politiek* (pp. 74-94). Boom Uitgeverij.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

2. Solidariteit en terreur

Analyse van een verborgten samenhang

PETER JONKERS

EEN VERONTRUSTEND VERHAAL

In haar boek *Hermetisch zwart* vertelt de Frans-Vlaamse schrijfster Marguerite Yourcenar het verhaal van Hilzonde en haar echtgenoot, Simon Adriansen, die leefden in het door religieuze en politieke tegenstellingen verscheurde Europa van de zestiende eeuw.¹ Ze hadden eerst in Middelburg gewoond en waren nadien naar Amsterdam verhuisd. Simon had fortuin gemaakt met de handel in specerijen. Maar hijzelf en zijn vrouw leefden afgesloten van die pracht, op de hoogste verdieping van hun huis in een klein kamertje, kaal als een scheepshut. Al hun weelde diende slechts tot vertroosting der armen. Voor hen stonden de deuren altijd open, was er altijd brood op tafel, waren de lampen altijd ontstoken. Evenals God, die wil dat allen een plaatsje hebben op Zijn aarde en van Zijn zon genieten, koos Simon Adriansen uit afkeer van de menselijke wetten diegenen die voor de slechtsten doorgingen, bedelaars en zwervers. Hilzonde tooidde zich voor de ontrangst van haar gasten in schitterende gewaden die de waarde van haar aalmoezen nog deed stijgen, en schepte met een zilveren lepel de spijzen uit de schotels. Onder deze gasten bevonden zich haveloze predikers, profeten die op het marktplein werden uitgejouwd en gemolesteerd: Jan Marthijsz, een door het geloof bezeten bakker, Hans Bockhold, een zwerende hansworst die de grollen van een marktventer in dienst stelde van het Rijk des Geestes, en Bernard Rottmann, vroeger de dierbaarste discipel van Luther, nu een felle tegenstander van de man uit Wittenberg. Zij hadden zich de woede van het volk op de hals gehaald vanwege de onbeschaamde wijze waarop zij burgers wilden beroven van hun goederen en de notabelen van hun bevoegdheden om deze naar eigen goeddunken opnieuw te verdelen.

Bedreigd door de dood of door onmiddellijke verbanning besloten zij naar Münster te trekken, waar het Jan Marthijsz was gelukt vaste voet aan de grond te krijgen. Münster was de Stad Gods geworden

waar voor de eerste maal op aarde de lammeren een toevluchtsoord hadden. Alle armen ter wereld zouden er zich aaneensluiten rond hun broeders en van daaruit de wereld veroveren. Simon en Hilzonde sloten zich bij deze bonte groep aan en gingen op weg naar de reeds barstensvolle Ark van Münster; zij hadden er genoeg van te leven in een van die steden waar geld, zingenot en ijdel vertoon met groteske schreeuwetigheid het openbare leven beheersten.

In Münster aangekomen werden ze ondergebracht in het huis van burgemeester Knipperdolling, die de eerste beschermheer der Ware Gelovigen was geweest. Enkele dagen na hun aankomst begon de belegering van de stad door de troepen van de prins-bisschop; zij sloegen hun tenten op zonder een aanval te beproeven, maar gereed om zo lang te blijven als nodig was om deze schelmen door honger tot overgave te dwingen. In de stad zelf werden onder invloed van Jan Marthijsz alle dingen van het leven anders, gemakkelijker, tot hun eenvoudigste vormen teruggebracht. Deze Marthijsz kneedde een nieuwe wereld zoals vroeger in zijn kelder te Haarlem zijn broden. De vruchten der aarde behoorden toe aan allen, gelijk Gods lucht en licht; degenen die linengoed, vaatwerk of meubels hadden, zetten dit op straat opdat men kon delen. In een geest van rigoureuze naastenliefde hielpen en verbeterden allen elkaar en bespiedde iedereen elkaar om ieders zonden te ontdekken. De burgerlijke wetten waren afgeschaft, evenals de sacramenten; godslasteringen en vleselijke zonden werden met de strop bestraft. De kleine citadel van de goeden, ingesloten door de katholieke troepen, leefde in godsroes. Toen enige gelukkige strooptochten, waarbij de keukens van de bisschop waren overvallen, een buit van varkens en kippen hadden opgeleverd, werd op het podium bij het geluid van schalmeien een feestmaal aangericht; Hilzonde lachte even hard als de anderen toen de gevangen genomen koksmatjes van de vijand werden gedwongen de spijzen te bereiden en vervolgens door de massa werden getrapt en geranseld tot ze dood waren.

Langzamerhand voltrok zich een verandering in het binnenste der mensen, zoals die welke 's nachts ongemerkt een droom in een nachtmerrie doet overgaan. De extase gaf aan de Heiligen de wankelende tred van dronkaards. Hans Bockhold, die inmiddels door het volk tot de nieuwe Christus-Koning was uitgeroepen, verordende de ene vasten na de andere om de levensmiddelen te sparen die overal opgestapeld lagen in de kelders en op de zolders van de stad. Bernard Rottmann, ziek en uitgeput aan zijn kamer gekluisterd, schikte zich zonder een woord te zeggen in de beslissingen van de nieuwe Koning en volstond

ernee voor het onder zijn ramen verzamelde volk te prediken over de Liefde die alle aardse geschillen oplost en over de verbeelding van het Koninkrijk Gods. Knipperdolling was van de afgeschafte rang van burgemeester plechtig bevorderd tot die van beul. Er werd veel gedood. De Koning liet de lafhartigen en de lauwen verdwijnen voordat zij de anderen konden aansteken; elke dode spaarde bovendien een rantsoen uit. In het huis waar Hilzonde woonde werd over terechtstellingen gesproken zoals vroeger in Brugge over de wolpijzen. De honger gonsde als een klokkenpel door Hilzondes lege hoofd; ze voelde zich licht, duizelig, maar als in een roes van verrukking. De mensen om haar heen schenen in dezelfde roekeloze euforie te verkeren; ondanks ruzies die uitbarstten om een homp brood of een verrotte kool, hield een soort genegenheid, van hart tot hart vloeiend, deze ongelukkige en hongerige lieden versmolten tot één enkele massa. Enkele maanden later, toen de bezetters van Münster volledig uitgeput waren van honger en ontbering, trokken de troepen van de bisschop de stad binnen. De gehele dag weefde de zware stap van de soldaten door de stad; dit ritmische geveel was een teken dat in de vesting der dwazen het gezonde verstand zijn heerschappij had hersteld. De terechtstellingen begonnen op nieuw, maar ditmaal bevolen door het wettige gezag, met instemming van zowel de paus als Luther.

Dit historisch juiste relaas van de bezetting van Münster door de anabaptisten in 1534 en het daaropvolgende schrikbewind door Jan van Leiden, alias Hans Bockhold, geeft een afschrikwekkend voorbeeld van de wijze waarop solidariteit kan ontstaan in terreur. Het verhaal suggereert bovendien dat die onttaarding zich met een zekere onafwendbaarheid voltrekt. Daarom neem ik het als uitgangspunt voor een filosofische analyse van de mechanismen die hier, en in zo veel andere, soortgelijke situaties werkzaam lijken te zijn. Want het verhaal dat Yourcenar ons vertelt is allesbehalve een geïsoleerd voorval uit de wereldgeschiedenis. Het kan aangevuld worden met talloze andere gelijkwaardige, klein- of grootschalige tragedies. Denken we maar aan de terreur die volgde op de Franse revolutie, aan de marxistische terreur onder Stalin, aan de gruweldaden van het nationaal-socialisme, aan de terreur van de culturele revolutie of aan de *killing fields* van Pol Pot. Al deze uitingen van bruut geweld zijn steeds gerechtvaardigd met een beroep op het hogere doel van een solidaire samenleving: de vrijheid en gelijkheid van alle *citoyens*, de universele solidariteit van de arbeidersklasse, de eenheid van het Derde Rijk, de gezamenlijke inzet voor de landbouwersstaat. Vandaar dat het van belang is om de vraag aan de

orde te stellen of er een verborgen, maar dwingende samenhang bestaat tussen solidariteit en terreur. In termen van het verhaal over de wederdopers in Münster geformuleerd: wat is de aard van de verandering die zich langzamerhand in het binnenste van de mensen voltrekt en die de droom van de vestiging van het Rijk Gods op aarde doet omslaan in de nachtmerrie van de blinde terreur?

Wat in dit verhaal onmiddellijk opvalt is het heilige vuur, dat over Simon Adriansen en Hilzonde is gekomen. Zij willen meer dan een maatschappelijk geïnstitutionaliseerde caritas. Verreheven boven deze afstanelijke vorm van naastenliefde voelen zij zich rechtstreeks betrokken bij het wel en wee van de verstottenen der aarde; zij nemen deze mensen niet voor wat ze in de ogen van de meesten zijn, een groep ongere individuen, maar zien in hen hun eigen broeders en zusters. De zelfde diepe genegenheid, rechtstreeks vloeiend van hart tot hart, verbindt ook de inwoners van Münster met elkaar tot één grote familie, waarin allen elkaars broers en zusters zijn. Hiermee stoten we op het begrip broederlijkheid, waarmee men in de loop der tijden steeds weer het wezen van de solidariteit heeft aangeduid. In vergelijking met de *objectieve*, in juridische regels geformaliseerde rechtvaardigheid, staat of valt solidariteit met de aanwezigheid van een *subjectief* element: een spontaan gevoelen van lotsverbondenheid dat groter is dan de uiteenlopende individuele belangen, een onmiddellijke, emotionele betrokkenheid van allen op elkaar. Solidariteit houdt in dat ik mij niet gelukkig kan voelen als anderen zich niet gelukkig voelen, dat wij allen met elkaar verbonden zijn als leden van één grote familie. In de solidariteit zijn de belangen van de mensen op alle punten volstrekt dezelfde.² Solidariteit wordt dus vaak in verband gebracht met of zelfs gelijkgesteld aan een spontane, natuurlijke verbondenheid tussen mensen met dezelfde familiale wortels. Solidariteit lijkt zo dus de maatschappelijke uitdrukking te zijn van een onmiddellijke betrokkenheid en liefde, zoals die ideaaltypisch bestaat in de familiale relatie van de broederlijkheid.

Maar op welke wijze komt hier dan het brute geweld of de terreur in het spel? Laten we kort de familiale broederlijkheid van dichterbij bekijken. Tussen broeders is het zoals bekend niet altijd pais en vree. Het bijbelse verhaal van Kain en Abel vertelt ons dat de eerste moord een broedermoord was, gepleegd uit afgunst over een offergabe die Jahwe niet welgevallig was. De hechte band van de broederlijkheid kan dus onttaarden in het redeloze geweld van de haat. Het is bovendien een excessief geweld dat in geen enkele verhouding staat tot de rechtstreekse aanleiding daartoe. Het was immers niet de schuld van Abel dat Kains

offer Jahwe niet welgevallig was. Deze mateeloosheid maakt de vraag naar de onderlinge samenhang van broederlijkheid en geweld des te intrigerender. Het verhaal van de wederlopers liet ook al zien dat de tet-reur waarin de solidariteit kan ontstaan zo'n buitensporig karakter heeft. Hiermee rijst er een vermoeden dat ik in deze bijdrage nader wil onderzoeken: indien er een structurele overeenkomst bestaat tussen de ambivalentie van de familiale broederlijkheid en die van de maatschappelijke broederlijkheid, dan kan van daaruit wellicht worden verhelderd waarom solidariteit in terreur kan ontstaan. Om na te gaan of dit vermoeden juist is, moeten we eerst de band tussen de familiale broederlijkheid en de agressiviteit van de haat en de afgunst nader onderzoeken. Vervolgens moeten we nagaan of en in hoeverre deze inzichten *mutatis mutandis* ook gelden voor de maatschappelijke broederlijkheid of de solidariteit, en meer bepaald voor de samenhang daarvan met het excessieve geweld van de terreur.

BROEDERLIJKHEID EN AGRESSIVITEIT. EEN PSYCHOANALYTISCHE BENADERING

In zijn bekende opstel *L'agressivité en psychanalyse* haalt de Franse psychoanalyticus J. Lacan een fascinerende observatie van Augustinus aan: 'Ik [Augustinus] heb met eigen ogen een heel jong kind gezien en gekend dat ten prooi was aan afgunst: hij kon nog niet praten, maar keek al wel aandachtig, wit weggetrokken en met giftige blik, naar zijn zoogbroeder.'³ Lacan brengt dit voorval in verband met een structureel moment in de wording van het subject, namelijk het spiegelstadium. Op de leeftijd van ongeveer twee jaar herkent het kind zijn beeld in de spiegel als zijn eigen spiegelbeeld. Op dat moment ervaart het kind zichzelf nog niet als een geheel en functioneert het biologisch gezien ook nog niet optimaal; het is voor zijn overleven volledig afhankelijk van zijn omgeving. In deze situatie van libidineuze verbroekeling en functionele onmacht krijgt het kind via het spiegelbeeld, dan wel via het beeld van een leeftijdsgenoot (de zoogbroeder in het voorbeeld van Augustinus) een totaal-beeld van hemzelf aangereikt; het is een ideale en tegelijk ook ideale eenheid. Op dat moment overschrijdt het kind de toestand van verbroekeling en maakt het de overgang naar de narcistische fase. De identificatie met dit beeld heeft echter de nodige gevolgen. Het kind identificeert zich immers met een beeld dat van buiten op hem afkomt: het krijgt extern, via een spiegelbeeld of via een leeftijdsgenoot, zijn eenheid aangereikt. Bovendien gaat het om een beeld, iets

fictiefs, imaginairs; het kind ervaart deze eenheid nog niet zelf. Tenslotte is het een ideaalbeeld, een beeld van zichzelf als voltooide eenheid, waarvan het kind zich inbeeldt dat het in hem op een geheime wijze steeds al gerealiseerd is. Samengevat bestaat er dus een permanente spanning tussen de zelfervaring van het verbrokkelde ik en de ideale eenheid van het imaginaire ik dat het via het spiegelbeeld van buitenaf krijgt aangereikt.

Deze spanning tussen het ik en zijn spiegelbeeld is volgens Lacan intrinsiek agressief. De bepalende factor hierin is de wijze waarop de ander aan het ik verschijnt. De ander is wel voor het ik aanwezig, maar slechts op rudimentaire wijze; hij is nog geen zelfstandig opererende persoon, maar een ander-gelijke, een beeld op de maat van het ik. De ander is dus ofwel dubbelganger van het ik, ofwel diens antipode (omgekeerde spiegeling). De relatie tussen het ik en de ander is dus bij uitstek complementair: beiden zijn voortdurend (positief of negatief) zo op elkaar betrokken, dat hun onderscheid goeddeels wegvat. Welnu, agressiviteit is intrinsiek aanwezig in deze relatievorm. Want in een zuiver spiegelbeeldige relatie staat de ander gelijk met een rivaal: hij wil wat ik wil, en ik wil ook wat hij wil. Daarmee is de concurrentie, de jaloezie, de wedijver om een geliefd of begerenswaardig object, kortom de agressie gegeven. De eenvoudige vernietiging van deze spiegelbeeldige relatie lost niets op, omdat het ik daardoor zijn dierbaarste bezit, zijn eigen (ideaal)beeld, verliest, hetgeen de agressie opnieuw doet opblazen. Ik kan dus *niet zonder deze* ander, omdat hij mij een beeld van mijzelf aanreikt dat ik onmogelijk uit mijzelf kan putten – dit is het positieve aspect van *deze* relatievorm –, maar ik kan *evenmin met deze* ander leven omdat hij steeds mijn concurrent en rivaal is – dit is het negatieve facet van *deze* relatievorm.

Ook hier manifesteert zich dus het spiegelbeeldige karakter van deze verhouding: het positieve en het negatieve aspect roepen elkaar wederzijds op en gaan voortdurend in elkaar over, net zoals beeld en spiegelbeeld. Totale betrokkenheid op elkaar en even totale haat tegen elkaar zijn twee zijden van dezelfde medaille. Bovendien is het ideaal waar het in het spiegelbeeld om gaat geen echt ideaal, een voorbeeld waar het ik zich op kan richten, maar een ideale gestalte (een imaginair beeld) van het ik zelf, die het heimelijk altijd al in zichzelf gerealiseerd zou hebben. Vandaar de almachts- en groothedsfantasiën die de voorstellingswereld van het narcistische ik beheersen, evenals de agressiviteit die daar intrinsiek mee verbonden is: elke (potentiële) aantasting van dit ideaalbeeld dient bestreden te worden. Tenslotte worden actief en passief

voortdurend omgekeerd: ik breng de ander letsel toe, omdat ik zelf letsel vrees op te lopen, en ik mij tegen die agressie van de ander moet beschermen door hem vóór te zijn. Maar omdat deze verhouding staat onder het teken van het spiegelbeeld, is de agressie jegens de ander steeds ook gericht tegen het eigen ik.⁴

Uit deze korte psychoanalytische uitweiding komt de agressiviteit dus naar voren als de keerzijde van een duale, complementaire relatie-vorm.⁵ Ik zal zo'n relatie in het vervolg (met een neologisme) een 'identitaire' relatie noemen, teneinde de beperkte betekenis die de ander in dit soort verhoudingen heeft te benadrukken. De andersheid van de ander wordt hier gereduceerd tot een complement van het ik. Wat betekent deze analyse nu voor de structurele samenhang tussen de broederlijke liefde en de agressie? Zoals steeds in de psychoanalyse blijft de spiegelbeeld-verhouding niet beperkt tot een bepaalde fase in de (vroegge) ontwikkeling van het kind, maar is zij een constitutionele ervaring van het ik. Maar dat betekent dat de agressiviteit of de narcistische woede een structurele mogelijkheid van het ik is, in de zin dat elke menselijke relatie als zodanig daarin kan ontaarden. Hiermee is niet gezegd dat alle intermenselijke verhoudingen onder het onheilspellende teken van de narcistische woede zouden staan, maar wel dat de identitaire of spiegelbeeld-verhouding een oerervaring is, die een geheime aantrekkingskracht uitoefent op de mens in zijn relaties tot de ander. Het bepalende element hierin is het verlangen naar een onderlinge verbondenheid en betrokkenheid die zo volledig is, dat de andersheid van de ander wordt uitgesloten. Vandaar dat deze identitaire relatie onvermijdelijk omslaat in agressiviteit: de andersheid van de ander moet voortdurend tenietgedaan worden om de eigen identiteit te bewaren. Op die manier kan de broederlijke liefde omslaan in haar radicale tegendeel, de haat. Het feit dat de agressie waarvan hier sprake is haar oorsprong vindt in de onbewuste dieptestructuren van de menselijke psyche verklaart ook het excessieve, disproportionele karakter ervan. De minste krenking van de identitaire relatie is voor de rivaliserende partners letterlijk een kwestie van leven en dood. Het door Augustinus gegeven voorbeeld van de twee zoog-broeders en het bijbelverhaal over Kain en Abel zijn daar duidelijke illustraties van. Dit alles betekent natuurlijk niet dat broeders elkaar altijd en overal naar het leven staan. De conclusie is tegelijk beperkter en algemener: in zoverre intermenselijke relaties een spiegelbeeldig, identitair karakter hebben, zijn zij intrinsiek agressief.

In hoeverre brengt dit inzicht over de agressiviteit als keerzijde van de

familiale broederlijkheid ons nu verder in de beantwoording van de vraag naar de band tussen de maatschappelijke broederlijkheid of solidariteit en de terreur? Want het feit dat in beide situaties het begrip 'broederlijkheid' wordt gebruikt, betekent nog niet dat naar dezelfde realiteit verwezen wordt en dat deze begrippen bijgevolg onderling verwisselbaar zouden zijn. De psychoanalyse ontleent haar status als (hermeneutische) wetenschap aan haar zorgvuldige bestudering en interpretatie van onbewuste psychische processen. Maar deze inzichten mogen niet zomaar overgedragen worden naar het domein van het culturele en maatschappelijke, aangezien de empirische basis daarvoor ontbreekt. Toch kan de analyse van de ambivalentie van de identitaire relatie ons veel leren over een eventuele band tussen solidariteit en terreur. Het leerpunt ligt hierbij niet in de *verklarende* waarde van deze psychoanalytische inzichten voor het hierboven blootgelegde maatschappelijke mechanisme, maar in haar *heuristische* betekenis in het kader van een wijsgerige doordinking daarvan. De psychoanalyse kan met andere woorden een hermeneutische sleutel aanreiken waarmee we ons toegang kunnen verschaffen tot deze complexe sociaal-filosofische problematiek. Ik bedoel hiermee het volgende: het feit dat in het discours over solidariteit zo vaak expliciet verwezen wordt naar de familie-*verhouding* van de broederlijkheid en dat die verhouding als *analogon principis* gebruikt wordt voor deze maatschappelijke relatie, doet het vermoeden rijzen dat in beide typen van relatie dezelfde mechanismen werkzaam zijn, die haar kunnen doen ontaarden in terreur. Zoals gezegd gaat het op dit niveau slechts om een vermoeden dat hieronder kritisch getoetst zal moeten worden.

SOLIDARITEIT EN TERREUR. EEN FILOSOFISCHE ANALYSE VAN DE FRANSE REVOLUTIE

De vraag is dus of de identitaire relatie ook een maatschappelijke gestalte heeft. Kan de verhouding tussen individu en gemeenschap gelijkwaardige identitaire trekken vertonen als die tussen het ik en zijn spiegelbeeld, tussen het ik en zijn broeder of zuster? In het verhaal van Yourcenar hebben we gezien hoe sterk het ideaal van de broederlijke verbondenheid en solidariteit van allen bij mensen leeft en hoe graag zij dat willen realiseren. Maar de werkelijkheid biedt natuurlijk weerstand aan het ideaal. De onderlinge verbondenheid en samenhangigheid is steeds beperkt en fragmentair; zij ligt verbrokkeld over een groot aantal individuen en kan nooit totaal zijn, omdat individuen steeds ook een

eigen, afzonderlijk bestaan als particuliere privé-personen hebben. Maar in het beeld van een absolute gemeenschap krijgen zij de exemplarische en onmiddellijke realisering van het ideaal van hun onderlinge verbondenheid aangereikt. Iedereen is hierin als leden van één grote familie met elkaar verbonden, de belangen van de mensen zijn op alle punten volstrekt dezelfde. Samen vormen zij één gemeenschap van broeders en zusters. De onvermijdelijke uitwendigheid die eigen is aan een geïnstitutionaliseerde verbondenheid heeft hier plaats gemaakt voor een gemeenschap van individuen die spontaan en volledig op elkaar betrokken zijn. Weg met de in allerlei objectieve wetten, regels en procedures georganiseerde solidariteit! Want daardoor ontstaat er een afstand en een uitwendigheid die de echte, spontane solidariteit alleen maar in de weg staat. De absolute gemeenschap daarentegen is een ongedeelde eenheid, waarin de eigenstandigheid van de individuen volledig is opgegaan; hun hele zijn is daarin samengesmolten. Op het eerste zicht lijkt deze gemeenschap de volledige en onmiddellijke realisering van het ideaal van solidariteit.

De hier gescherste verhouding tussen individu en gemeenschap is wezenlijk identitair: de alteriteit en uitwendigheid van de gemeenschap ten opzichte van de individuen is hier goeddeels verdwenen, beide vallen onmiddellijk en volledig samen. Maar deze positieve identificatie geeft omgekeerd aan de gemeenschap ook een bepaalde negatieve dynamiek: om haar identitaire karakter in stand te kunnen houden is zij gedwongen elke vorm van alteriteit van de individuen uit te sluiten. Deze negatie is de noodzakelijke keerzijde van de identitaire relatie. Elk onderscheid tussen individu en gemeenschap is uit den boze, omdat het de radicale eenheid van de gemeenschap tenietdoet. Het totale, onmiddellijke karakter van de solidariteit heeft dus een hoge prijs: die van de even totale en onmiddellijke uitsluiting van de individuen of groepen die anders zijn, met wie men niet solidair kan zijn vanwege hun afwijkende geaardheid, ideeën of gedragingen. In zo'n gemeenschap beperkt de solidariteit zich bijvoorbeeld tot geloofsgenoten, tot mensen van dezelfde cultuur, taal, klasse, leefgewoonten, hetzelfde volk of ras. Juist omdat de verbondenheid of de solidariteit in de identitaire gemeenschap totaal is, gaat de negatie van hen die daar buiten vallen veel verder dan de passieve houding die erin bestaat de ander 'links te laten liggen'; zij dreigt voortdurend de vorm aan te nemen van een actieve, eventueel zelfs fysieke negatie. Hiermee begint de verontrustende mogelijkheid van een band tussen solidariteit en terreur zich voor onze ogen preciezer af te tekenen: om zichzelf positief als solidaire gemeen-

schap in stand te houden moet die gemeenschap negatief elke reële of denkbeeldige verschillendheid (op een gewelddadige wijze) negeren. De andersheid van de ander is voor de identitaire gemeenschap levensbedreigend.

De hier beschreven band tussen solidariteit en terreur dient nader onderzocht te worden. Allerlei vragen wachten nog op een antwoord. Kan de solidariteit inderdaad de vorm aannemen van een totale verbondenheid? Brengt deze gestalte van de solidariteit structureel de gewelddadige negatie van elke vorm van alteriteit met zich mee? Het verhaal van Yourcenar laat een bevestigend antwoord op deze vragen vermoeden. Ik wil deze vragen filosofisch beantwoorden door aan de hand van een historisch voorbeeld de structurele samenhang van solidariteit en terreur te analyseren. Concreet wil ik uitgaan van een van de meest bekende historische voorbeelden: de Franse revolutie en de terreur van de jacobijnen die erop volgde. Ik zal het analyseren aan de hand van Hegels beroemde interpretatie daarvan in de *Phänomenologie des Geistes*.

Uit het uitermate complexe verschijsel dat de Franse revolutie is, haal ik enkele aanwijzingen voor het feitelijke samengaan van solidariteit en terreur naar voren. In juni 1789 riep de burgerij zichzelf uit tot Nationale Vergadering, de enige representant van de volkswil. Zij schafte de standenmaatschappij van het *ancien régime* af en stelde een politieke ordening in die gebaseerd was op de constitutioneel vastgelegde vrijheid en gelijkheid van alle burgers voor de wet. Onder invloed van de Frans-Oostenrijkse oorlog echter radicaliseerde de revolutie vanaf 1792. De Tuilleriën werden bestormd en op bevel van Danton en Robespierre, de leiders van de revolutie, werden meer dan 1500 Parijse burgers gevangengenomen en na een schijnproces terechtgesteld. In juni 1793 werd er een zeer democratische grondwet afgekondigd. Hierin primeerde het volk op de wetgevende macht, die op haar beurt primeerde op de uitvoerende macht. De *Assemblée législative* werd, telkens voor één jaar, rechtstreeks gekozen door individueel algemeen kiesrecht. De volkssoevereiniteit werd nog versterkt door het referendum, waarin het volk de grondwet en andere belangrijke wetten moest bekrachtigen. Geleidelijk aan trok Robespierre de macht echter steeds meer naar zich toe: hij nam het voorzitterschap van de Nationale Conventie over van Danton en voerde vanaf september 1793 een schrikbewind. Talrijke 'vijanden van het régime' werden omgebracht. Een klein jaar later gaf een nieuwe terreurwet het revolutionaire tribunaal zelfs absolute macht. *La loi des suspects* maakte het de overheid mogelijk om

iedereen die ook maar verdacht werd van verzet te arresteren en terecht te stellen. In de eerste weken na de uitvaardiging van die wet werden alleen al in Parijs 15.000 mensen omgebracht. Inmiddels was de oppositie tegen Robespierre echter zo groot geworden dat hij in juli 1794 ten val werd gebracht en samen met zijn medestanders terechtgesteld.

In dit korte historisch overzicht komt het moment van de terreur overduidelijk naar voren, maar is dat van de solidariteit nog onhelder. In alle voorlopigheid kunnen we de solidariteit herkennen in het wezen van de revolutionaire beweging zelf: de bevolking keert zich *en masse* tegen de onderdrukking, stelt zich even massaal op achter de revolutionaire idealen van *liberté, égalité et fraternité* en voelt zich één in de strijd om de realisering daarvan. Alle meningsverschillen worden (tijdelijk) terzijde geschoven, verenigd als men zich weet in de revolutionaire broederlijkheid. Deze eenheid en betrokkenheid wil men onmiddellijk en rechtstreeks realiseren op maatschappelijk vlak. Een concreet voorbeeld hiervan is de directe democratie, die vanaf 1793 wordt ingevoerd: alle titels en privileges zijn inmiddels afgeschaft, iedereen is *citoyen*, en kan en moet in die hoedanigheid rechtstreeks deelnemen aan het bestuur van de revolutionaire republiek (het representatie-systeem wordt afgewezen als een vorm van onderdrukking).

Hegel, die bij het uitbreken van de Franse revolutie theologie studeerde in het seminarie van Tübingen, heeft herhaaldelijk geprobeerd de samenhang van revolutie en terreur wijsgerig te analyseren. Specifiek voor het filosofisch karakter van zijn analyse in de *Phänomenologie des Geistes* is dat hij de principiële betekenis van de revolutie wil achterhalen; de ervaring die de mensheid in de Franse revolutie opdoet moet begrepen worden als een noodzakelijk moment van een allesomvattende, dynamisch zich ontwikkelende werkelijkheid.⁶ De filosofie heeft tot taak om datgene wat gebeurd is te begrijpen, dat wil zeggen de noodzakelijke samenhang daarvan aan te tonen. Wellicht dat Hegels inzichten over de Franse revolutie ons kunnen helpen bij het zoeken naar een verklaring voor de structurele samenhang van solidariteit en terreur.

Wat er in de Franse revolutie op het spel staat, blijkt uit haar bekende leuze: vrijheid, gelijkheid, broederlijkheid. Daarin ligt de geest van de revolutie. Hegel spint deze geest toe op het moment van de vrijheid; in de Franse revolutie 'is de geest als *absolute vrijheid* voorhanden'.⁷ De revolutie doet de onvrijheid en ongelijkheid van de oude standenmaatschappij radicaal teniet en proclameert de absolute vrijheid van alle individuen. In Hegels beeldrijke taal geformuleerd heet dit: 'De ongedeelde substantie van de absolute vrijheid verheft zich op de troon van

de wereld zonder dat om het even welke macht in staat was om daaraan weerstand te bieden' (PhG, 317). Deze radicale omwenteling heeft verregaande gevolgen voor de verhouding tussen individu en gemeenschap. In de eerste plaats is de vrijheid ongedeeld. Dit houdt in dat de vrijheid van de individuen niet meer te onderscheiden is van de gemeenschap waarin die vrijheid zich concreet verwerkelijk; de gemeenschap is de onmiddellijke en rechtstreekse realisering van de individuele vrijheid. Bovendien is die vrijheid absoluut. Dit betekent dat de vrijheid van niets afhankelijk is, zoals bijvoorbeeld van een voorgegeven realiteit waarin zij zich moet verwerkelijken. Daarentegen zijn alle machten in de wereld onderworpen aan de vrije beslissingswil van de mensen. In het hedendaagse politieke jargon zouden we spreken over het toppunt van een (door de vrije individuen) maakbare samenleving.

Op welke wijze krijgt de verhouding tussen individu en gemeenschap – of, in Hegels terminologie, tussen singuliere en algemene wil – nu concreet gestalte? Zoals gezegd is de gemeenschap een rechtstreekse manifestatie van de vrije wil, meer bepaald de algemene wil.⁸ Maar deze algemene wil, de gemeenschap, staat volgens Hegel niet *buiten of boven* de singuliere willen, zij is niet onafhankelijk van de vrije individuen. Een maatschappelijke orde zoals het recht of de politiek, die de individuen zou oversijten, kan en mag niet bestaan. Alleen de singuliere wil van de afzonderlijke individuen is 'een waarachtig werkelijke wil'; 'de reël algemene wil is de wil van alle *singuliere* individuen als zodanig' (PhG, 317). Individu (singuliere wil) en gemeenschap (algemene wil) vallen dus onmiddellijk samen. Om deze nog steeds erg abstracte beschrijving van de verhouding tussen individu en gemeenschap te verhelderen, kunnen we verwijzen naar de directe democratie, zoals die in het spoor van de Franse revolutie werd ingevoerd. Het principe daarvan is verwoord door een van haar theoretici, Sieyès: 'Voor gemeenschappelijke noden is er een gemeenschappelijke wil nodig. Deze wil moet natuurlijk de algemene optelsom van de wil van alle singuliere individuen zijn.' De algemene wil is hier dus niet werkelijk onderscheiden van de singuliere willen, maar valt daarmee samen; er is geen sprake van een echte uitwendigheid van de gemeenschap ten opzichte van het individu.

Deze situatie heeft verstrekkende gevolgen voor het functioneren van de gemeenschap: er kan geen sprake zijn van enige delegatie naar de gemeenschap toe, van taakverdeling enzovoort. In de directe democratie 'doet iedereen altijd ongedeeld alles, en datgene wat als het doen van het geheel optreedt, is het onmiddellijke en bewuste doen van

van een privé-persoon, maar die van een *citoyen*, een burger. Het gaat hier om een daad van emancipatie: het individu bevrijdt zich uit de beperkte bestaansfeer van de stand waartoe het behoorde, evenals uit de beperkte arbeidsfeer waarin het werkzaam was. Het 'kan zich slechts in een arbeid verwetelijken, die een totale arbeid is' (PhG, 318). Het individu wil dus op een rechtstreekse en ondeelbare wijze deelnemen aan het werk van de gemeenschap, en wil zich daarin volledig herkennen. Samenvattend schrijft Hegel: 'In deze absolute vrijheid zijn dus alle standen, waarin het geheel geleed was, vernietigd; het singuliere bewustzijn, dat aan zo'n geleding toebehoorde en daarbinnen wilde en handelde, heeft zijn begrenzingen opgeheven: zijn doel is het algemene doel geworden, zijn taal is de algemene wet en zijn werk is het algemene werk' (PhG, 318).

Met deze analyse is het identitaire karakter dat de verhouding tussen individu en gemeenschap hier krijgt duidelijk naar voren getreden. Het betrof hier echter alleen maar het positieve aspect van die relatie, meer bepaald de wijze waarop individu en gemeenschap tot een ongedeelde eenheid zijn samengesmolten. Maar deze eenheid heeft onvermijdelijk een donkere keerzijde: zij kan zich alleen in stand houden als zij elke andersheid, elk onderscheid teniet doet. In die zin is die eenheid door drongen van een negativiteit, die uiteindelijk de gestalte zal aannemen van de terreur. Dit negatieve moment moeten we nu nader onderzoeken. Kernvraag daarbij is op welke wijze het positieve moment omslaat in het negatieve, op welke wijze de ongedeelde eenheid van individu en gemeenschap, de solidariteit als totale en onmiddellijke gemeenschapselijkheid onttaart in de terreur van de kille en banale dood.

Hoe komt de negativiteit van de terreur precies uit de positiviteit van de ongedeelde eenheid van individu en gemeenschap voort? Kenmerkend voor deze eenheid is dat het onderscheid en de andersheid er geen plaats in kan en mag krijgen: individu en gemeenschap vallen samen, de singuliere wil is onmiddellijk algemene wil. Bijgevolg komt er geen 'positief werk' tot stand, dat wil zeggen een duurzame, algemene realiteit die een zekere zelfstandigheid en onafhankelijkheid zou hebben tegenover de singuliere willen. We moeten hierbij denken aan allerlei politieke en maatschappelijke structuren, zoals de scheiding der machten, de organisatie van de maatschappij in bijzondere standen, gekoppeld aan specifieke plaatsen in het arbeidsproces, kortom aan datgene wat een onderscheid en bepaaldheid in die onmiddellijke eenheid van individu en gemeenschap teweeg zou brengen. Zoals we hierboven al gezien hebben, is een dergelijk onderscheid onaanvaardbaar. Als algeme-

iedereen' (PhG, idem). Vanuit een dergelijke benadering van de verhouding tussen individu en gemeenschap wordt ook begrijpelijk waarom de revolutie geen genoegen neemt met de representatieve democratie; want daarin is er juist wel een bemiddeling tussen de singuliere en de algemene wil, en behoudt de gemeenschap een zekere afstand ten opzichte van de individuen (men denke hierbij bijvoorbeeld aan de bestaande politieke en juridische instellingen en structuren). De kritiek van de revolutionairen op dit systeem luidt dat de algemene wil in dat geval niet meer is dan een lege gedachte: de singuliere willen 'willen' slechts stilzweigend of via een systeem van representatie de algemene wil 'in', maar zij zijn daarin niet werkelijk aanwezig, zij oefenen niet rechtstreeks de macht uit. Hegel vat de kritiek van de directe op de representatieve democratie als volgt samen: waar het individu 'slechts gerepresenteerd en voorgesteld is, daar is het niet werkelijk; waar het vertegenwoordigd is, is het niet' (PhG, 319).

In deze analyse komt het identitaire karakter van de relatie tussen individu en gemeenschap in alle duidelijkheid tot uiting. De gemeenschap is de rechtstreekse en onmiddellijke realisering van de vrijheid van de individuen, zij is de sfeer van de totale gemeenschapselijkheid. Maar vanwege haar onmiddellijkheid verliest zij tegelijk haar afstand en (relatieve) onafhankelijkheid ten opzichte van de individuen. Individu en gemeenschap zijn volledig samengesmolten en vormen samen 'de ongedeelde substantie van de absolute vrijheid'.

Het ongedeelde, identitaire karakter van de verhouding tussen individu en gemeenschap zet zich door op alle niveaus van de samenleving. Zoals hierboven al is opgemerkt, schaft de revolutie de standenmaatschappij af. Aangezien het individu het wezen van de gemeenschap opvat als (een verlengstuk van) zichzelf, wil hij niet op een bemiddelde wijze, meer bepaald via standen en allerlei andere geledingen, aan de samenleving participeren, maar rechtstreeks en onmiddellijk. Om opnieuw een beeldrijke uitdrukking van Hegel te gebruiken: het individu aanvaardt niet langer 'dat het slechts op een twijg van het geheel zou zitten en zich zou inperken tot een [bepaalde] wijze van doen en van zijn' (PhG, 319). Zo verdwijnt elke geleding of structurering van de samenleving, waardoor er momenten van onderscheid zouden komen in de ongedifferentieerde eenheid van de individuen. We kunnen bij deze geledingen bijvoorbeeld denken aan het onderscheid tussen individuen rechterlijke en uitvoerende macht. Elke tegenstelling tussen individu en gemeenschap is slechts schijn; de singuliere wil van het individu is rechtstreeks en onmiddellijk de algemene wil, zij is niet langer de wil

ne wil het individu juist niet een singulier, beperkt werk realiseren, maar wil hij het algemene werk zelf rechtstreeks tot stand te brengen. Met een beroep op de ongedeelde eenheid van individu en gemeenschap doet de revolutie dus alle bestaande maatschappelijke instellingen en wetten teniet.

Behalve dat het individu zich niet kan terugvinden in het 'werk', in de zelfstandige realiteit van politieke en maatschappelijke structuren, kan hij zich evenmin herkennen in maatschappelijke handelingen en beslissingen, omdat ze 'boven zijn hoofd genomen worden' en niet rechtstreeks door hemzelf. De in de gemeenschap verenigde individuen kunnen als zodanig nooit rechtstreeks en onmiddellijk handelen. Het is onvermijdelijk dat er een individu aan het hoofd van die gemeenschap staat; pas als het algemene in dat individu (bijvoorbeeld de vorst) is 'samen genomen', geconcentreerd, is zij in staat om te handelen en beslissingen te nemen. Het individu aan het hoofd representeert dus de gemeenschap en handelt namens haar. Zo kunnen bijvoorbeeld onderhandelingen nooit met een hele gemeenschap gevoerd worden, maar alleen met een delegatie daarvan; verdragen kunnen nooit getekend worden door iedereen, maar alleen door iemand die haar representeert. Op die manier ontstaat er een onderscheid tussen de massa singuliere individuen en de algemene gemeenschap. Maar in de onmiddellijke, ongedeelde eenheid van individu en gemeenschap is een dergelijk onderscheid onaanvaardbaar: wanneer een individu handelt in naam van de gemeenschap zijn *alle andere singuliere individuen* van het *geheel* van deze daad uitgesloten; zij hebben daar slechts in beperkte mate deel aan, zodat de daad niet de daad van het *werkelijke algemene* zelfbewustzijn zou zijn' (PhG, 319). Alleen de individuen, de singuliere willen zijn werkelijk algemeen, niet de lege gedachte van een (zelfstandige) algemene wil. Hiermee toont de ongedeelde eenheid van individu en gemeenschap opnieuw haar negatieve zijde. Samenvattend zegt Hegel: 'De algemene vrijheid kan dus noch een positief werk, noch een positieve daad tot stand brengen; er blijft voor haar alleen nog maar het *negatieve* doen over; zij is slechts de *razernij* van het verdwijnen' (PhG, 319).

Hiermee hebben we duidelijk gemaakt dat het feit dat de gemeenschap een rechtstreekse emanatie is van de individuen noodzakelijkerwijze een vernietiging van elke uitwendigheid en andersheid van die gemeenschap met zich meebrengt. Dit is het anarchistische moment van de revolutie, het teniet doen van de zelfstandigheid van elke maatschappelijke en politieke organisatie door de individuen. Maar daar-

mee is de meest extreme gestalte van de negativiteit, de dictatuur of de terreur, nog niet bereikt. Zij verschijnt op het moment dat de gemeenschap een gelijkaardige identitaire dynamiek ontwikkelt naar de individuen toe. Hoe moeten we dit begrijpen? De identitaire gemeenschap is een onmiddellijke eenheid van de afzonderlijke individuen in de algemene wil, zonder enige bemiddeling of onderscheid. Maar desondanks kan de onderlinge verbondenheid van individuen nooit zo volledig zijn dat elk onderscheid zou zijn verdwenen. De gemeenschappelijkheid van de gemeenschap kan nooit zo volledig zijn dat elk spoor van andersheid uitgewist zou zijn; individuen hebben nu eenmaal per definitie hun eigen individualiteit, hun eigenheid. Maar omdat de eenheid van de gemeenschap onmiddellijk ofwel abstract is, is zij niet in staat om deze andersheid en dit onderscheid een plaats te geven. Individu en gemeenschap, singuliere en algemene wil 'kunnen geen deel in het midden zenden, waardoor zij zich [met elkaar] zouden verbinden' (PhG, 320). Er is geen stabiel 'midden' voorhanden waarin individu en gemeenschap met elkaar verbonden zijn, maar waarin zij ook op bepaalde punten van elkaar kunnen verschillen. Er bestaat een permanente onduidelijkheid over welke verschillen niet en welke wel voor de gemeenschap acceptabel zijn. Omdat er dus geen bemiddeling tussen individu en gemeenschap mogelijk is, klampt de gemeenschap zich vast aan haar onmiddellijke of abstracte eenheid en kan zij zich alleen maar handhaven door de negatie van *elk* verschil. In de concrete maatschappelijke verhouding van individu en gemeenschap neemt deze negatieve onvermijdelijk de gewelddadige vorm aan van de terreur.

Maar er is nog een bijkomende factor die de gewelddadige negatie van elk onderscheid tussen individu en gemeenschap nog heftiger maakt. Juist omdat zij staat of valt met het zelfbeeld van een onmiddellijke of onderscheidloze eenheid, verdenkt de gemeenschap de individuen er voortdurend van dat zij maar lauwe gemeenschapswezens zijn of dat zij de gemeenschap niet echt in hun hart dragen. En ook al zijn er geen objectieve feiten voorhanden die deze verdenking staven, toch blijft de achterdocht aanwezig. Dit zagen we bijvoorbeeld in de *loi des suspects* die de overheid de bevoegdheid gaf om iedereen, op wie zelfs maar een vage verdenking rustte, op te pakken en terecht te stellen, evenals in de argwaan van de wederopstanders ten opzichte van potentiële afvalligen. Uiteindelijk verschijnen de individuen dus niet langer als een homogene gemeenschap, maar als een hoop volstrekt autonome privé-personen die als zodanig een voortdurende potentiële bedreiging vormen voor de eenheid van de gemeenschap. Eigenaardig genoeg

komen individu en gemeenschap op die manier dus steeds verder van elkaar te staan. Ongedeelde eenheid en totale betrokkenheid enerzijds en volledig opgesplitste differentiatie en geïsoleerde zelfstandigheid anderzijds liggen dus dicht bij elkaar. Beide zijn abstracte, onbemiddelde posities en staan daardoor in een verhouding van wisselwerking ten opzichte van elkaar; ze gaan voortdurend in elkaar over. Op het moment dat het besef van deze verborgen potentiële verschillen en tegenstellingen op de voorgrond treedt, is de terreur het enige logische antwoord daarop.

Zodoende biedt de dialectiek van abstracte identiteit en even abstracte tegenstelling een verklaring voor de samenhang van de solidariteit en terreur. In de revolutionaire maatschappij staan individu en gemeenschap in steeds wisselende verhoudingen tot elkaar, omdat zij geen enkel stabiel, gemeenschappelijk rustpunt (midden) hebben in de realiteit van een of andere maatschappelijke geleiding. Er is geen enkele reflectie mogelijk over welke verschillen eventueel onbelangrijk zijn en dus geen bedreiging vormen voor de eenheid van de gemeenschap. Bijgevolg zal het kleinste verschil onvermijdelijk verschijnen als een absolute tegenstelling. Zo drijven individu en gemeenschap noodzakelijk verder en verder uit elkaar in twee extreme, radicaal tegengestelde posities. Aan de ene kant is er 'de eenvoudige, onbuigzame, koude algemeenheid,' en aan de andere kant 'de afgescheiden, harde ongenaakbaarheid en de eigenzinnige punctualiteit van het werkelijke zelfbewustzijn' (PhG, 319-20). Deze tegenstelling kan alleen maar tenietgegaan worden doordat het individu in de gemeenschappelijkheid van de gemeenschap verdwijnt en zijn bestaan als individu wordt vernietigd. Dit is het moment van de terreur, waarin de individuen ten onder gaan. Bovendien hebben de individuen in hun strikte individualiteit geen betekenis; zij zijn alleen maar werkelijk in zoverre ze volledig de algemene wil van de gemeenschap zijn. Vandaar dat de gemeenschap ook het onbepaalde recht heeft om die individuen te vernietigen; zij heeft zelfs de plicht daartoe, in zoverre namelijk de individuen de ongedifferentieerde eenheid van de gemeenschap bedreigen. Hegel drukt het blinde karakter van de terreur, evenals de minachting voor de waarde van het individu in deze gemeenschap als volgt uit: 'Het enige werk en de enige daad van de algemene vrijheid is bijgevolg de dood, en wel (...) de kilste en banaalste dood, een dood die niet meer betekenis heeft dan het afkapen van de kop van een kool of [het doorslikken van] een slok water' (PhG, 320).²

Deze filosofische analyse van de Franse revolutie heeft de principiële

samenhang van solidariteit en terreur duidelijk maakt. Op het moment dat de verhouding tussen individu en gemeenschap een identitair karakter krijgt, ontstaat er een dialectiek van onmiddellijke, abstracte eenheid en even onmiddellijke, abstracte negatie van elk verschil. Dit laatste is de terreur. Het positieve en negatieve aspect van deze identitaire verhouding tussen individu en gemeenschap hangen dus onlosmakelijk met elkaar samen: er is het moment van een samensmelten van de individuen in een ongedeelde gemeenschap, maar ook dat van het vernietigen van het individu op het moment dat hij een onderscheid of een tegenstelling in die onmiddellijke eenheid binnenbrengt. Op die manier leidt de totale verbondenheid en solidariteit van de revolutionaire gemeenschap noodzakelijk tot terreur. Deze terreur heeft onmiskenbaar een excessief karakter. Want juist omdat er geen reflectie is over welke verschillen wel en welke niet acceptabel zijn voor de gemeenschap, juist omdat haar gemeenschappelijkheid onmiddellijk is, is *elk* verschil een acute bedreiging die teniet gedaan moet worden.

BESLUIT

Wat heeft de zoektocht naar de samenhang tussen solidariteit en terreur nu opgeleverd? Van meet af aan rees het vermoeden dat dit verband te structureel en daarom ook te verontrustend was om het te kunnen afdoen als een toevallige samenloop van omstandigheden. Het verhaal van Yourcenar over de lotgevallen van de wederlopers in Münster, evenals de geschiedenis van de ontarding van de Franse revolutie in terreur hebben dit vermoeden gestekt. Met behulp van Hegels filosofie hebben we een dieper inzicht gekregen in de aard van dit structurele verband: op het moment dat de verhouding tussen individu en gemeenschap een identitair karakter krijgt en de gemeenschap verschijnt als de onmiddellijke realisering van het ideaal van een totale betrokkenheid van de individuen, treedt er een dialectiek op waarin die gemeenschap elke (potentiële) aantasting van haar volstrekt homogene eenheid met kracht onderdrukt; dat is het moment van de terreur. Bovendien heeft de psychoanalyse laten zien dat de identitaire relatie, waarbij de andersheid van de ander opgaat in een allesomvattende eenheid, een geheime aantrekkingskracht uitoefent op de mens. De droom van een volledige solidaire betrokkenheid en de nachtermerie van een niets en niemand onziende terreur liggen dus verontrustend dicht bij elkaar.

Maar wat betekent dit resultaat nu voor de wijze waarop solidariteit in de hedendaagse maatschappij functioneert? Hebben we inmiddels

voldoende lessen getrokken uit de geschiedenis, opdat het gevaar van de ontarding van solidariteit in terreur definitief geweken is? Laten we deze optimistische conclusie niet te snel trekken. Ik denk dat het probleem van sommige vormen van solidariteit in onze tijd bestaat in de wijze waarop ze te gemakkelijk gebruik maakt van de analogie met de familiale relatie van de broederlijkheid en zich in het verlengde daarvan als spontane, onmiddellijke broederlijke liefde presenteert. Het doel is een zo volledig mogelijke identificatie met (het lot van) de ander; dit bewustzijn van lotsverbondenheid dient dan als motor voor een maatschappelijk en individueel handelen, gericht op een verbetering van het lot van de ander. Maar de maatschappelijke vertaling van deze familiale relatie loopt structureel hetzelfde risico als de familiale broederlijkheid zelf, namelijk dat van een bepaalde mateelooosheid: het ideaal van solidariteit en een zo spontaan en onmiddellijk mogelijke betrokkenheid. De aantrekkingskracht die van een dergelijke identificatie met de ander uitgaat verhindert echter het besef van het noodzakelijk gebroken karakter van die relatie. Mijn betrokkenheid op de ander wordt immers steeds doorbroken door de onherleidbare andersheid van de ander. Er is een voortdurende inspanning nodig om niet alleen het moment van lotsverbondenheid te erkennen, maar ook dat van de onherleidbare andersheid. Zoals we hierboven gezien hebben, is er hier een subtiel verleiding in het spel: omdat een zo sterk mogelijke identificatie met en betrokkenheid op de ander wordt gepresenteerd als ideaal van solidariteit, en dit ideaal ook beantwoordt aan een onbewust verlangen, loopt solidariteit het risico te onttaarden in de negatie van (de andersheid van) de ander.

Ook in onze maatschappij is het gevaar van deze identitaire reflex niet denkbeeldig. Met een beroep op onze solidariteit met de anderen achten we ons bij voorbeeld gerechtigd om de concrete leefwijze van die ander te normaliseren, dat wil zeggen hem of haar in het gareel te dwingen van onze eigen manier van doen. Deze praktijk wordt door de betrokkenen vaak ervaren als een subtiel vorm van terreur, precies omdat zij hun andersheid miskent en zelfs tenietdoet. Ook het relatieve succes van extreem rechts, die haar oproep tot radicale betrokkenheid combineert met een even radicale inperking daarvan tot het eigen volk of de eigen cultuur, laat de dialectiek van identitaire eenheid en negatie van elke andersheid in alle duidelijkheid zien. Op wereldschaal manifesteert deze problematiek zich in de steeds strengere voorwaarden die aan landen gesteld worden om aanspraak te kunnen maken op ontwikkelingshulp; concreet houdt dit vaak in dat ze gedwongen worden hun

samenlevingspatroon radicaal te reorganiseren naar westers model. Deze hedendaagse voorbeelden laten het gemak zien waarmee onze samenleving bezwijkt voor de verleiding om solidariteit op een identitaire wijze in te vullen en haar geweldadige keerzijde voor lief te nemen of zelfs te legitimeren. Indien we deze noodlottige dialectiek willen vermijden is een grondige herbezinning op solidariteit noodzakelijk. Op basis van deze bijdrage kunnen we stellen dat haar belangrijkste uitdaging bestaat in de paradox van een zo groot mogelijke betrokkenheid op de ander die tegelijk ook de andersheid van die ander recht wil doen.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Braeckman, A., 'Intellectuele revolutie – politieke reformatie. Schelling en Hegel over de Franse Revolutie' (Jena 1801-1803) in: P. Cruysberghs (red.), *Revolutie en Filosofie. De filosofische receptie van de Franse Revolutie in Duitsland*. Leuven: 1990, 135-178.
- Cruysberghs, P. (red.), *Revolutie en Filosofie. De filosofische receptie van de Franse Revolutie in Duitsland*. Leuven: 1990.
- Devos, R., 'Leren van de revolutie. Hegels begrip van de Franse Revolutie ten tijde van de *Phänomenologie des Geistes*' in: P. Cruysberghs (red.), *Revolutie en Filosofie. De filosofische receptie van de Franse Revolutie in Duitsland*. Leuven: 1990, 179-206.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. (Gesammelte Werke, Band 9) Hamburg: 1980.
- Hypolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: 1946.
- Lacan, J., 'L'agressivité et psychanalyse' in: idem, *Écrits*. Paris: 1966. Nederlandse vertaling: 'De agressiviteit in de psychoanalyse' in: *Te Eijfder Ure*. 36 (1985), 167-187.
- Mooij, A., 'Over narcisme bij Freud en Lacan' in: *Te Eijfder Ure*. 36 (1985), 158-166.
- Nusser, K., 'Die französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes' in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 276-296.
- O'Donohue, J., *Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine theologisch-philosophische Interpretation*. Mainz: 1993.
- Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt: 1965.
- Schmidt, J., 'Religion' und 'absolutes Wissen'. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: 1997.
- Wildt, A., 'Hegels Kritik des Jakobinismus' in: O. Negt (red.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: 1970, 265-292.
- Wildt, A., 'Solidarität' in: J. Ritter en K. Gründer (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (Band 9) Basel: 1995, 1004-1015.

Yourcenar, M., *L'oeuvre au noir*. Parijs: 1968. Nederlandse vertaling: *Hermetisch zwart*. Amsterdam: 1989.

NOTEN

1. M. Yourcenar, *Hermetisch zwart*, 57-75. De teksten waarop ik mij beroep staan in de lijst met geraadpleegde literatuur hierboven.
2. Vgl. A. Wildt, 'Solidarität', 1005.
3. J. Lacan, 'De agressiviteit in de psychoanalyse', 179. De door Lacan aangehaalde passage komt uit de *Confessiones*.
4. A. Mooij, 'Over narcisme bij Freud en Lacan', 161-2.
5. Vgl. de vierde stelling van Lacan in het genoemde artikel: 'Agressiviteit is de streving die correleert met een identificatiewijze die we narcistisch noemen'. J. Lacan, 'De agressiviteit in de psychoanalyse', 175.
6. Het principiële karakter van Hegels analyse blijkt onder andere uit het feit dat in het hele stuk over 'Die absolute Freiheit und der Schrecken' de term 'Franse revolutie' nergens valt.
7. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 317. In het vervolg wordt naar dit werk verwezen in de hoofdstukken als: (PhG...).
8. Hegel verwijst hiermee naar de *volonté générale*, zoals die door een van de belangrijkste filosofen van de Franse revolutie, J. J. Rousseau, geformuleerd is.
9. Het afkappen van de kop van een kool verwijst naar de vele burgers die ten tijde van het schrikbewind van Robespierre vielen onder de guillotine.

3. Solidair tegen wil en dank

*Singulariteit, plurieliteit en de crisis van het subject:
een theoretische voorbeschuiving*

LAURENS TEN KATE

'One of the most persistent trends in modern philosophy since Descartes and perhaps its most original contribution to philosophy has been an exclusive concern with the self (...), an attempt to reduce all experiences, with the world as well as with other human beings, to experiences between man and himself.'

DE 'PRIJS' VAN DE SOLIDARITEIT

Het probleem van de prijs – 'Solidariteit heeft een prijs'. Als er één formulering is die aangeeft hoe solidariteit in het laat-twintigste-eeuwse denken over maatschappij, politiek en cultuur tot een probleem is geworden, dan is het deze. En toch lijkt zij nog steeds evident te zijn en wordt ze telkens opnieuw bevestigd. Het heeft er de schijn van dat wij, terwijl we ons geplaatst zien voor een groeiende onzekerheid over betekenis en inhoud van solidariteit, tegelijkertijd maar niet los kunnen komen van hetgeen aan haar evident is: haar *economische* grondstructuur. Solidariteit functioneert immers als een waar, een goed, als recht of plicht die wij bezitten of dragen: 'wij mensen' of 'zij', 'de anderen', de 'medemensen'. Zij functioneert als een product dat wij of zij maken en kopen, en zelfs – uiterste consequentie van deze economische grondstructuur – als een betaalmiddel tussen ons beiden. En telkens wordt de solidariteit, gevangen in deze economie, herleid tot haar actoren en agenten en hun onderlinge uitwisseling waarvan zij het regulerend mechanisme zou zijn. Misschien is het deze formulering met haar verschillende betekenissen en implicaties die zich van meet af aan met de geschiedenis van de solidariteit heeft verkleefd: vanaf haar aanvang in de negentiende eeuw, toen de 'samenleving' voor het eerst een onderwerp van discussie werd, toen de moderniteit de 'sociale sfeer' uitvond¹ en de moderne mens zich voor de uitdaging geplaatst zag deze sfeer zo in te richten dat de verwerkelijking van zijn autonomie samenviel met de